

El pliegue y el quiasmo. Merleau-Ponty y Gilles Deleuze

Mario Teodoro Ramírez¹

Algo que llama la atención a los conocedores o estudiosos de la obra de los filósofos franceses Maurice Merleau-Ponty y Gilles Deleuze es la manera como el último trató siempre, incluso con cierta brusquedad, de marcar sus diferencias con la fenomenología en general y con la fenomenología de Merleau-Ponty en particular². Merleau-Ponty, quien vive de 1908 a 1961, pertenece a la generación inmediatamente anterior a la de Deleuze, quien vivió de 1925 a 1995. Diecisiete años de edad los separan. Si bien el segundo fue, en sus años de estudiante, discípulo del primero, no guardó aparentemente ninguna relación teórica o personal con el gran pensador francés de la fenomenología. En una primera instancia, resulta obvia la diferencia entre ambos. Dentro de las fuentes del pensamiento de Deleuze no aparecen, al menos explícitamente o en intención, las corrientes de la fenomenología o el existencialismo, en las que normalmente se adscribe la filosofía de Merleau-Ponty. Deleuze se coloca en una filiación distinta a la de toda filosofía idealista, reflexiva o antropológica (humanista). De forma un poco excéntrica respecto a las modalidades filosóficas de la segunda mitad del siglo XX, construye una filiación muy personal, que abarca de Lucrecio y los estoicos a Spinoza, Nietzsche y Henri Bergson. No obstante, resulta evidente que Deleuze forma parte de una generación de pensadores impactados fuertemente por el estructuralismo y las discusiones epistemológicas de los sesenta en torno al estatuto de las ciencias humanas. Es aquí donde podemos empezar a aclarar un poco el punto de las relaciones entre nuestros pensadores. Contra cierta concepción superficial, es necesario aclarar que Merleau-Ponty mantuvo un vínculo problemático, o más bien creativo, tanto con la fenomenología como con el existencialismo. Es decir, nunca fue un miembro de estas corrientes *avant la lettre*. Su posición fue de una suave heterodoxia, que le permitió ser sensible a las nuevas ideas que la generación estructuralista traía consigo desde las primeras investigaciones de Lévi-Strauss, Jacques Lacan o Émile Benveniste. Hay una veta estructuralista, claramente reconocible en la trayectoria de Merleau-Ponty³. Existe también una preocupación crítica por el marxismo y sus planteamientos políticos-sociales, quizá el punto de coincidencia más evidente con la postura de Deleuze. Ambos pensadores comparten la simpatía por el marxismo, aunque lo hacen rechazando cualquier fórmula doctrinaria y haciendo valer en todo momento la libertad del pensamiento y el derecho a la búsqueda y la creatividad filosófico-intelectual.

¹ Es actualmente Presidente de la Asociación Filosófica de México, A.C. Doctor y Maestro en Filosofía por la UNAM. Licenciado en Filosofía por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 1990 (actual: nivel II). Profesor de diversas materias filosóficas (más de 70 cursos impartidos varias veces) en la UMSNH desde 1977. Profesor-investigador desde 1980. En esta misma Universidad: fue Director de la Facultad de Filosofía en dos periodos: 1985-1989 y 1998-2002; y Secretario General de la Universidad en 2003-2004. Promotor y Director fundador del Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro (desde 2007). Fue también promotor de la creación de los programas académicos de Maestría en Filosofía de la cultura (1993) y del Programa de Doctorado en Filosofía (2008). Ha asesorado 20 tesis de licenciatura, 9 de maestría y 3 de doctorado. Ha publicado más de 100 ensayos teóricos y más de 150 de divulgación.

² Cf. *Chiasmi International. Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty*, 13, dedicado en parte al tema “Merleau-Ponty – Deleuze. Dissonances et résonances”; ver particularmente: Pierre Montebello, “Deleuze, une anti-phénoménologie?”, pp. 315-326.

³ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Signos*, tr. C. Martínez y G. Oliver, Seix-Barral, Barcelona, 1964. En varios artículos de este libro Merleau-Ponty discute temas de la lingüística, el psicoanálisis, la antropología, la semiótica del arte, etc.

De esta manera llegamos a la tesis que queremos exponer en este ensayo. ¿Existen realmente diferencias radicales, incluso oposición, entre las filosofías de Merleau-Ponty y Deleuze? ¿O, por el contrario, hay una continuidad o semejanza esencial entre ambas? Consideramos, en verdad, que no cabe ninguna de ambas opciones, que cualquiera de ellas no capta el proceso complejo de la relación entre estos filósofos. Resultan evidentes algunas coincidencias fundamentales, pero también son claras las tomas de posición crítica de Deleuze respecto a Merleau-Ponty. Nuestra hipótesis busca una vía alternativa. Lo que existe de Merleau-Ponty a Deleuze es “un paso”, un giro dentro de cierto movimiento del pensar filosófico del siglo XX, en el que ciertas virtualidades o anticipaciones, que podrían concretarse o no, de un modo u otro, se actualizan y determinan bajo una cierta línea o elección. Lo que hay, pues, es una especie de “relevo” entre un pensador y otro. Es como si la trayectoria de Merleau-Ponty llegara hasta cierto punto límite, donde Deleuze asumirá la tarea de llevar a sus últimas consecuencias uno de los sentidos de esa trayectoria. Podemos sintetizar este movimiento de relevo en tres puntos que detallaremos en lo que sigue de este ensayo: 1) el movimiento que lleva –con el apoyo de una cierta reflexión estructural– la fenomenología al límite de su transfiguración en una ontología radical, es decir, que asume a fondo el principio de la inmanencia, de la asunción del mundo en su ser “tal cual”; 2) el proceso por el cual el descentramiento de la subjetividad que poco a poco se va radicalizando en el pensar merleau-pontiano es llevado a una filosofía a-subjetiva, explícitamente crítica de toda identificación de la inmanencia con el mundo interior de la conciencia; 3) la invención que desde la idea de corporalidad ampliada o “carne” nos conduce a una filosofía ontológica in-orgánica, de la diferencia, la pluralidad y el acontecimiento puro. Además, mencionaremos brevemente, entre otras coincidencias, la referencia a Bergson, como probablemente el filósofo que puentea entre Merleau-Ponty y Deleuze. Concluiremos finalmente puntualizando las coincidencias y diferencias prevalecientes entre ambas filosofías, como un modo de afinar la comprensión de las posibilidades del pensar filosófico de nuestro tiempo y para nuestro tiempo.

De la fenomenología estructural al estructuralismo ontológico

El paulatino desasimiento de la subjetividad puede servir, en general, para caracterizar el movimiento filosófico de la modernidad, desde sus orígenes cartesianos –que postula la centralidad del *ego cogito*, aunque en el horizonte de todos los problemas que esta postura trae consigo (las relaciones alma-cuerpo, el fundamento de la certeza intelectual, el lugar de las pasiones). Ya desde Spinoza, filósofo caro a Deleuze⁴, empieza a delinearse la crítica al subjetivismo cartesiano, obligando a las filosofías futuras de corte reflexivo a un cada vez más circunscrito acotamiento del “sujeto” (remitiéndolo a las condiciones de la experiencia posible, en Kant; al proceso de su constitución histórico-dialéctica en Hegel; a su contextualización económico-social en el marxismo; y, en fin, a todo lo que a partir de Freud ha sido posible ahondar más allá de la conciencia). Husserl aparece como una figura ambigua en este propósito. Aunque aparentemente su proyecto filosófico se define en términos de un restablecimiento de la filosofía de la conciencia en la línea reflexivo-cartesiana, su rigor teórico investigativo lo

⁴ Deleuze dedicó varios textos al pensamiento de Spinoza, pero la influencia de su filosofía es notoria en toda su obra, particularmente en el posicionamiento de la “inmanencia” como principio filosófico-metafísico básico. Cf., Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, tr. Horst Vogel, Barcelona, Muchnick, 1975; y *Spinoza: filosofía práctica*, tr. Antonio Escotado, Barcelona, Tusquets, 1984.

lleva por caminos inesperados, abriendo siempre más capas de trascendencia tras el ego centrado y centralizante (desde el recurso de la “intencionalidad”, el horizonte de la experiencia y sus estructuras temporales y temporalizantes, hasta las infraestructuras del mundo de la vida y la condición existencial del *ego cogito*⁵). Seguidor del espíritu de la filosofía fenomenológica, Merleau-Ponty se revela pronto como un pensador original que no teme a la heterodoxia. Desde los inicios de su trabajo teórico se muestra abierto a la práctica de una filosofía reflexiva que no se cierra sobre sí misma y que no acaba en una meditación de espaldas al mundo, el de los saberes y el de las vicisitudes de la existencia personal y colectiva de los humanos del siglo (veinte)⁶.

Ya desde su primer texto *–La estructura del comportamiento*, de 1942⁷– se ve aparecer, antes incluso que el modo fenomenológico, la modalidad estructural si no es que estructuralista de su pensamiento. Esta vía le permite a Merleau-Ponty pensar la problemática que él observa como el asunto central del pensamiento filosófico, a saber, la de las relaciones entre la conciencia interior y el mundo externo-objetivo. El pensador francés rechaza por igual tratar estas relaciones ya bajo el molde positivista, empirista y objetivista, o ya bajo el molde de las filosofías reflexivas, bajo la idea de una espiritualidad *a priori*, incólume e irreductible. Entre el atomismo y el apriorismo – entre el materialismo y el idealismo–, nuestro filósofo descubre la originalidad de la categoría de “estructura”. El comportamiento, la conducta del ser viviente, no puede ser entendido desde el modo analítico de pensar sino desde el modo estructural. Los diversos componentes del comportamiento se entretajan y entre-significan formando un todo viviente, que a la vez es inseparable del medio o contexto donde él se desenvuelve y al que reacomoda y transfigura. En un audaz ensayo de generalización cuasi-cosmológica, Merleau-Ponty extiende la noción de estructura para la reconstrucción de los órdenes del universo y sus formas de existencia. Lo físico, lo vital y lo humano no constituyen entidades sustanciales sino “formas” o “estructuras”, es decir, diferentes y progresivos modos de estructuración (en un proceso que va de las estructuras más simples del mundo físico a las estructuras más complejas del orden humano)⁸. Ciertamente, la inspiración estructuralista de Merleau-Ponty se encuentra reducida, en este momento, a los elementos que le proporciona la teoría *Gestalt* (tanto en el campo de la psicología como en el de la biología). Ahora bien, el filósofo francés observa una inconsecuencia en la *Gestalttheorie*, y es que, habiendo cuestionado inicialmente los postulados del pensamiento realista y mecanicista de las escuelas anteriores, termina convalidando un tipo de realismo, al asumir que las estructuras poseen existencia objetiva. Merleau-Ponty considera esto una desviación del espíritu original del pensamiento estructural. Ciertamente él no acepta tampoco la solución simplista, intelectualista, de que las estructuras constituyen meramente unas construcciones o elaboraciones de la mente razonante. Es aquí que encuentra en la filosofía fenomenológica una vía para pensar esta problemática. Las estructuras no son entidades independientes del sujeto humano aunque tampoco son sus puras construcciones ideales. Son “fenómenos”, esto es, los objetos de una experiencia irreductible.

⁵ Cf. de Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, tr. José Gaos y Miguel García Baró, México, FCE, 1986; y *Crisis de la ciencias y la fenomenología trascendental*, tr. Hugo Steinberg, México, Folios, 1984.

⁶ Sobre la actualidad de Merleau-Ponty y la pertinencia de su filosofía en varios campos teóricos del pensamiento contemporáneo, cf. Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos / UMSNH, 2012.

⁷ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, tr. E. Alonso, Buenos Aires, Hachette, 1957.

⁸ Merleau-Ponty dedica el capítulo III. “El orden físico. El orden vital. El orden humano”, de *La estructura... op. cit.*, a la exposición de esta concepción estructural del universo.

Originariamente pertenecen al campo de la experiencia perceptiva. La percepción y lo percibido, el sujeto perceptor y el mundo percibido, son fenómenos de estructura.

Así, pues, las estructuras no existen ni valen más allá del “campo de experiencia” en el que primero aparecen. Merleau-Ponty cuestiona, pues, desde un inicio toda concesión a un estructuralismo objetivista y formalista. Este cuestionamiento probablemente alcance a abarcar al estructuralismo diferencialista de Gilles Deleuze. Ciertamente, el propio Deleuze evitó las fórmulas del objetivismo y el formalismo teoricista en su reflexión sobre el estructuralismo⁹ y avanzó una reflexión categorial con alcances originales e innovadores¹⁰. ¿Cuál es, pues, el lugar de las estructuras, cuál la naturaleza de un pensamiento estructural? Nuestra tesis es que solamente la complementariedad entre una perspectiva fenomenológica desubjetivante, al modo de Merleau-Ponty, y un pensamiento estructuralista crítico a la manera de Gilles Deleuze, puede ayudarnos a pensar adecuadamente (a pensar simplemente, es decir, a hacer posible el pensamiento más allá de la metafísica tradicional, el positivismo moderno y la filosofía de la conciencia).

La desubjetivación

Uno de los puntos controversiales entre las filosofías de Merleau-Ponty y Gilles Deleuze es el relativo al tema de la subjetividad. Algo característico del pensamiento deleuziano es el distanciamiento crítico respecto a toda filosofía de la conciencia y el proyecto de destrucción de toda egología, empírica o trascendental, que guía sus posiciones. La idea de un “sujeto”, como punto de partida o de referencia de la experiencia y el pensamiento, es puesta en cuestión radicalmente, en consonancia con otros pensadores de corte estructuralista como Althusser o Lacan. Sin embargo, en lugar de intentar restablecer, contra el subjetivismo de la filosofía moderna, algún tipo de “objetividad” primera o de defender los derechos de un “saber objetivo” y supuestamente científico, Deleuze abre, más allá del sujeto o del objeto, una concepción de lo real como “campo” (máquina, agenciamiento, plano: son otros de los términos que introduce¹¹). Ahora bien, él mismo no puede desconocer el origen fenomenológico de este planteamiento. Así se puede ver en *Lógica del sentido*¹² y en uno de sus últimos textos¹³. En realidad, lo que se propone es una superación de la dicotomía entre lo “empírico” y lo “trascendental” en pos de un “empirismo trascendental”, donde las “condiciones de posibilidad” y las “condiciones de realidad” se emparejan, dejan de

⁹ Cf. Gilles Deleuze, “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”, en *Id., La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, tr. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 1005, pp. 223-250.

¹⁰ Además del artículo citado, cf. de Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, tr. Albero Cardín, Madrid, Júcar, 1988, particularmente el capítulo sobre la “Síntesis ideal de la diferencia”, p. 279 y ss. Ver también la “Octava serie: de La estructura”, en Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, tr. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1989.

¹¹ Particularmente en los textos escritos con Guattari. Cf. Gilles Deleuze - Félix Guattari, *El antiedipo*, tr. Francisco Monge, Barcelona, Barral, 1973; y *Mil mesetas*, tr. José Vázquez, Valencia, Pre-textos, 1988.

¹² Cf. la re-interpretación de la fenomenología de Husserl que ofrece en Gilles Deleuze, *Lógica del sentido, op. cit.*. Ver particularmente “DECIMOCUARTA SERIE. De la doble causalidad - Los acontecimientos-efecto incorporales, su causa y su cuasi causa · Impasibilidad y génesis · Teoría de Husserl · Las condiciones de una verdadera génesis: un campo trascendental sin Yo ni centro de individuación”.

¹³ Deleuze propone entender el “campo trascendental” de los fenomenólogos más acá de la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, como un campo pre-personal y pre-objetivo, como inmanencia no determinada. “Carente de conciencia, el campo trascendental se definiría como un puro plano de inmanencia, ya que escapa de toda trascendencia, tanto del sujeto como del objeto”. Gilles Deleuze, “La inmanencia: una vida”, en *Id., Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, tr. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 2007, p. 348.

precederse¹⁴. Todo esto bajo una concepción que supera toda visión estática, sustancialista e identitaria de lo real: el Mundo o el Ser (si podemos usar esta palabra hablando de Deleuze) es dinamismo, devenir o, más bien, devenires, multiplicidades, diferencias. Ya no cosa hecha y definida, determinada y encerrada en el orden de la representación y bajo la égida del orden. Cabe preguntar, no obstante, desde la perspectiva de un filosofar reflexivo como el de Merleau-Ponty: ¿cuál es la condición genética de un pensamiento de este tipo? ¿En qué nivel o desde dónde está hablando? Si Deleuze supusiera que está hablando del “ser mismo”, sería plausible preguntar ¿cómo logra hacerlo?, esto es, ¿cuál es la validez de su discurso? El reconocimiento del carácter constructivista o creativista del filosofar (la filosofía como “creación de conceptos”¹⁵ que dice adiós a toda cuestión sobre la verdad o validez del pensamiento), si bien sorprendente y valioso, dejaría todavía la pregunta acerca de cómo evitar la arbitrariedad o, incluso, un cierto dogmatismo estetizante o, lo que es peor, la conformación de una jerga de iniciados que, como en el caso de otros originales pensadores del siglo XX como Wittgenstein o Heidegger, termine cerrándose sobre sí misma, alejada de toda posibilidad de comprensión del mundo y de la vida reales. Sin menoscabo de los aportes, e incluso de las pretensiones propias del filosofar deleuziano, creemos que la génesis fenomenológica del pluralismo ontológico que Merleau-Ponty va esbozando a lo largo de sus indagaciones puede ayudar a “fundamentar” (incluso si tomamos este procedimiento en un sentido meramente “histórico-intelectual”) las aventuras deleuzianas.

Desde *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty propone pensar en términos de “campo” (“el campo fenomenal”¹⁶) y, ubicado en el mundo de la corporalidad viviente y práctica, estirar la noción husserliana de “intencionalidad” y la heideggeriana de “ser-en-el-mundo”, hasta destruir y disolver toda separación y dicotomía entre la subjetividad y la objetividad, entre la conciencia y el mundo, entre el cuerpo y las cosas. Si intencionalidad significa que la conciencia está tendida totalmente hacia algo otro que ella, al grado tal que se vuelve inconfundible de su objeto (“objeto intencional”), no hay manera entonces, siendo consecuentes, de seguir manteniendo un plano de vida interior frente a un plano de realidad exterior. Jamás ha habido vida interior, decía Merleau-Ponty¹⁷. Lo que hay, para él, es un solo mundo, un solo Ser (la univocidad ontológica que Deleuze convierte en principio de sus elucubraciones metafísicas). Incluso la idea de un campo pluralista, descentrado del “yo”, preobjetivo y preobjetivo –que Deleuze reivindica– es explorada por Merleau-Ponty en su análisis del “sentir” y de las modalidades de la sensación desde *Fenomenología de la percepción*.¹⁸ Ahí llega a decir, a describir:

Por medio de la sensación capto, al margen de mi vida personal y de mis propios actos, una vida de

¹⁴ Sobre las convergencias entre Deleuze y Merleau-Ponty en torno a la idea de una unión (quiasmo o síntesis) entre lo empírico y lo trascendental, y la noción de algo así como un “empírico-trascendental”, cf. Mauro Carbone, *Una deformaciones senza precedenti. Marcel Proust e la idee sensibili*, Macerata (Italia), Quodlibet, 2004. Ver particularmente el Cap. II. “Il tempo mitico delle idee. Merleau-Ponty e Deleuze lettori di Proust”, pp. 49-72.

¹⁵ Sobre la ya famosa definición de la filosofía como “creación de conceptos”, Cf. Gilles Deleuze - Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, tr. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1993.

¹⁶ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, tr. Jem Cabanes, Península, Barcelona, 1977, ver el “Cap. IV. El campo fenomenal”, de la “Introducción”, pp. 73-86.

¹⁷ “¿Cuándo, dónde y cómo existió jamás una visión del interior? Existe –lo cual es muy distinto y conserva su valor– una vida junto a sí, un abrirse a sí mismo, pero no desemboca en un mundo distinto del mundo común, y no supone necesariamente un cerrarse a los demás” (Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, tr. José Escudé, Seix-Barral, Barcelona, 1970, p. 36).

¹⁸ Leonard Lawlor centra en las concepciones del “campo” el contraste entre las filosofías de Merleau-Ponty Deleuze. Cf. L. Lawlor, “The end of phenomenology: Expressionism in Deleuze and Merleau-Ponty”, *Continental Philosophy Review* 31: 15–34, 1998 (Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands).

consciencia dada de la que aquellos surgen, la vida de mis ojos, de mis manos, de mis oídos que son otros tantos Yo naturales. Cada vez que experimento una sensación, experimento que interesa, no a mi ser propio, aquél del que soy responsable y del que decido, sino a otro yo que ya tomado partido por el mundo, que se ha abierto ya a algunos de sus aspectos y se ha sincronizado con ellos. Entre mi sensación y yo, se da siempre la espesura de una *adquisición originaria* que impide el que mi consciencia sea clara para sí misma¹⁹.

El campo pre-personal está constituido por una pluralidad de “sujetos” (“soy muchos”, dice el cuerpo) y sus mundos correspondientes. Cada sentido, desarrolla Merleau-Ponty, constituye un “mundo”, un universo que resulta, en principio, inaccesible para otros, y que, no obstante, puede traducir o simbolizar en su propio ámbito las cualidades de los otros. Ahí está el famoso y siempre curioso caso de las sintestias, de las correspondencias inter-sensoriales (oír colores, ver sonidos, saborear palabras, etc.). La “diferencia” –el ser como diferencia– en cuanto categoría ontológico-fenomenológica empieza a operar primitivamente desde nuestra experiencia sensorial y desde el campo sensorial; no espera a la existencia de los sistemas lingüísticos o semiótico-culturales para aparecer (suposición que define al estructuralismo).

Distanciamiento, espacialidad, exterioridad, “*écart*”²⁰, articulación, figuralidad, diferimiento, diferencia, mixturas *contra natura* (superposiciones, promiscuidades, entrelazos, quiasmos) constituyen para Merleau-Ponty las propiedades conceptuales del campo fenomenológico. Es, propiamente, el plano intensivo del que Deleuze (con Guattari) hablará en *Mil mesetas*²¹. Esto es, un plano o un nivel del ser, o de la “lógica del sentido”, donde las conexiones e interacciones no siguen una regularidad fijada, preestablecida, donde no se someten ni a un orden de causalidad ni a un estructura de representación formal (lógico formal). Como en el *rizoma*: cualquier punto puede conectar con cualquier otro y el campo de experiencia ya no es concebida como un orden esencialmente finito y bien articulado sino, más bien, como un campo de “experimentación”, potencialmente infinito y que se abre por todos lados²². Es, en fin, fenomenológica u ontológicamente pensado, “lo abierto”.

Ontología extrema

Como es sabido entre los estudiosos de Merleau-Ponty, el paso de una filosofía de corte fenomenológico a una filosofía propiamente ontológica (y propiamente merleaupontiana) lo da el filósofo francés en su obra póstuma *Lo visible y lo invisible*, libro que preparaba en el momento de su muerte, y en el que, sin renunciar a la vía fenomenológica, lleva a ésta por derroteros no previstos y quizá no autorizados por la letra husserliana. En primer lugar, esta nueva elaboración se propone generalizar filosóficamente los resultados o las derivaciones de la obra anterior, particularmente de *Fenomenología de la percepción*. Pero, en segundo lugar, el intento empuja a Merleau-

¹⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 231.

²⁰ Distancia, intervalo, diferencia.

²¹ Cf. Deleuze - Guattari, *Mil mesetas*, op. cit. Ver particularmente “Recuerdos de un planificador”, pp. 268 y ss.

²² Para una breve exposición del pensamiento de Deleuze centrado en ciertas categorías básicas (experimentación, multiplicidad, vida) y sus “conexiones”, cf. John Rajchman, *Deleuze. Un mapa*, tr. Elena Marengo, Buenos Aires, Nueva visión, 2004.

Ponty a ir más allá, a un ajuste de cuentas con sus concepciones previas: una es la filosofía del “*cogito*”, la egología fenomenológica²³; otro punto es el nivel tendencialmente antropológico de su propia perspectiva de análisis; un tercer punto es la asunción todavía no precisa de las implicaciones semiótico-filosóficas –el problema de la expresión y del sentido– en su visión de la experiencia y del mundo experienciado. A partir de estas rectificaciones o correcciones, nuestro filósofo va abocarse directamente a la configuración de un nuevo pensamiento ontológico, capaz de traspasar los límites tanto de las posturas reflexivas e idealistas como de las concepciones positivistas y objetivistas. Podríamos describir su propósito, particularmente si atendemos al original estilo de su exposición en el texto mencionado, como el de construir una ontología “in-consciente” o “pre-consciente”, es decir, el tipo de comprensión del Ser que tenemos (o tendríamos) si ponemos “en suspenso” (en un tipo de “epojé hiperbólica”²⁴) a la “conciencia” (practicando la epojé en el sentido exactamente contrario al de Husserl, quien mantenía despierta la conciencia y ponía en epojé el mundo). Ya desde *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty hacía esta sorprendente observación: “Toda sensación implica un germen de sueño o despersonalización, como experimentamos con esta especie de estupor en que ésta nos sitúa cuando vivimos de verdad a su nivel”²⁵. Incluso, afirma, la percepción, el “percibir”, aunque parece designar un “acto” (es decir, algo que un sujeto decide hacer voluntariamente) no lo es estrictamente: “veo el azul porque soy sensible a los colores”²⁶. De forma que, concluye Merleau-Ponty: “si quisiera traducir exactamente la experiencia perceptiva, tendría que decir que un impersonal (*l'on*) percibe en mí y no que yo percibo”²⁷. Mejor que como un cierto hecho o dato en el mundo, la “percepción” es concebida, al fin, como un “acontecimiento”, como el acontecimiento primordial, aquel desde el cual y por el cual hay un Mudo, un Ser, un Sujeto. Generaliza nuestro filósofo su postura con las siguientes palabras:

La percepción se da siempre bajo el modo de un impersonal. No es un acto personal por el que yo mismo daría un sentido nuevo a mi vida. Quien, en la exploración sensorial, da un pasado al presente y lo orienta hacia un futuro, no soy yo como sujeto autónomo, soy yo en cuanto tengo un cuerpo y sé ‘mirar’. Más que ser una historia verdadera, la percepción atestigua y renueva en nosotros una ‘prehistoria’²⁸.

Aun con todo lo radical y sorprendente que resultan estas observaciones, la fenomenología de Merleau-Ponty sigue siendo tributaria de una centralidad egológica o proto-egológica: el “cuerpo”, el impersonal de la percepción, se remite todavía a un “yo” (subsidiario, pero al fin yo), a una “persona”. Se requerirá dar un paso más para que esta postura nos lleve a un tipo de ontología como la de Deleuze, es decir, de lo no personal, de la inmanencia con cero trascendencia. En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty da ese paso introduciendo la enigmática noción de “carne”, que, entre sus muchos significados, da cuenta de la generalización ontológica del cuerpo, o, con mayor precisión, de la Sensibilidad, a fin de arribar a una ‘Sensibilidad-en-sí’ (una ‘Visibilidad-en-sí’, una ‘Tangibilidad-

²³ Cf. Merleau-Ponty, *Lo visible...*, *op. cit.* Ver la nota de trabajo de febrero de 1959, p. 225.

²⁴ Cf. Marc Richir, “El sentido de la fenomenología”, en *Investigaciones fenomenológicas*, n. 9, 2012, pp. 315-332.

²⁵ Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 231.

²⁶ *Op. cit. Idem.*

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Op. cit.*, p. 255.

en-sí') que define un ámbito o una modalidad ontológica hasta hoy impensada en la tradición filosófica (lo que no es materia ni espíritu, subjetividad ni objetividad, humano ni no-humano). Lo Sensible extiende el principio de la reversibilidad entre vidente y visible, y entre visible e invisible, a todos los ámbitos del Ser. No hay más “sujeto”, es decir, un ente especialísimo que, de alguna manera, se escapa del mundo; él está entramado en lo existente, formando un quiasmo con todo lo que le rodea. A su vez, el mundo deja de ser un ser de positividad plena y maciza y adviene un plano plural y diverso de existencias. “El cuerpo pertenece al orden de las cosas, como el mundo es carne universal”²⁹, asienta nuestro filósofo.

En uno de los pocos textos donde Gilles Deleuze (con Félix Guattari) se refiere directamente a Merleau-Ponty, *¿Qué es la filosofía?*, cuestiona la noción de “carne” por resultarle “una noción pía y sensual a la vez”³⁰, “demasiado tierna”³¹, con claras reminiscencias religiosas (cristianas). Para Deleuze, “la carne no es más que el termómetro de un devenir”, de un conjunto de relaciones, planos de orientación, movimientos abstractos, esquemas, etc., es decir, de algo al fin “imperceptible”, “invivable” (o “no vivenciable”³²). La “carne” es solamente, para Deleuze, el aspecto exterior o superficial del acontecimiento ontológico –los devenires, la multiplicidad, las relaciones– que la sostienen y la traspasan. Sin embargo, si recordamos algunos pasajes de las obras de Merleau-Ponty (desde *La estructura del comportamiento* hasta *Lo visible y lo invisible*) podríamos apreciar que esa misma distinción –entre la carne como cosa sensible y la carne como articulación o estructura– ya se encuentra en el propio fenomenólogo. Nos da la impresión de que Deleuze mantiene un prejuicio muy común en algunas lecturas de Merleau-Ponty (incluso de algunos fenomenólogos) y que consiste en concebirlo o encuadrarlo en el marco de un cierto empirismo o naturalismo (desconociendo el carácter “trascendental” de su reflexión filosófica)³³. Este punto de vista toma las categorías merleau-pontianas –percepción, sensibilidad, cuerpo, carne, visible– en su sentido aparentemente inmediato, es decir, tal y como se toman en la “actitud natural”. Se tiende a pensar, así, que si Merleau-Ponty habla de “percepción”, entonces se está refiriendo supuestamente a ese acto por el cual nuestra conciencia accede mediante nuestro cuerpo y sus sentidos a cosas u objetos del mundo. La privilegiada “percepción” estaría reducida a un nivel o momento de nuestra experiencia (la sensible-corporal) y no habría por qué concederle más alcance. Sin embargo, creemos que esto no es así, de ninguna manera. Destruiríamos todo el carácter fenomenológico de los estudios de Merleau-Ponty y negaríamos el sentido de su proyecto filosófico. En contra de estas interpretaciones, y de la propia lectura de Deleuze, habría que asumir que la “percepción” no es propiamente un acto, a un tipo específico de experiencia, sino el “acontecimiento” mismo del Ser, el “advenimiento” primigenio de la existencia, esto es, el “aparecer” original de toda “apariciencia” y toda “aparición”. Hay, así, percepción en toda experiencia y todo acontecer, o, más bien, en la medida que “hay algo”, hay una

²⁹ Merleau-Ponty, *Lo visible...*, *op. cit.*, p. 125.

³⁰ Deleuze - Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, *op. cit.*, p. 180.

³¹ *Op. cit.*, p. 181

³² Otra vez, en *Lo visible y lo invisible* se anuncia ya este deslinde respecto al predominio de la noción de lo “vivido”. Dice ahí: “La filosofía no tiene que ver con los *Erlebnisse*, la psicología de lo vivido, etc. (...) La interioridad que busca el filósofo puede muy bien ser la de la intersubjetividad que se halla muy lejos de lo ‘vivido’ – La *Besinnung* contra los *Erlebnisse*”. Merleau-Ponty, *Lo visible...*, *op. cit.*, p. 224.

³³ Por ejemplo, estas palabras de Deleuze podrían haber sido dichas por el Merleau-Ponty de *Lo visible y lo invisible* (particularmente si subrayamos los términos “quizá” y “casi”): “La hipótesis fenomenológica es quizá insuficiente, porque solamente invoca el cuerpo vivido. Pero el cuerpo vivido es muy poco todavía en comparación con una Potencia más profunda y casi no vivible” (Gilles Deleuze, *Lógica de la sensación*, tr. Isidro Herrera, Madrid, Arena, 2002, p. 51).

percepción, es decir, la apertura o disposición de algo sobre el trasfondo de una composición de ser y no ser. Habría que decir que no hay un “sujeto” de la percepción sino que él mismo es un efecto del acontecer de la percepción. Esto es lo que significa, estrictamente, la “primacía” de la percepción³⁴. No que la percepción natural tiene primacía sobre la imaginación, el entendimiento, el discurso, el arte, sino, más bien, que imaginación, entendimiento, etc., son a su modo, y básicamente, “formas de percepción”, extensiones, variaciones o despliegues de la percepción originaria (donde ella misma no sería sino como el “sentido” de todas aquellas posibilidades). Cuando Deleuze dice, refiriéndose a Merleau-Ponty, que “la fenomenología erige como norma la ‘percepción natural’ y sus condiciones”³⁵, y que, por el contrario, para él, el cine no se ajusta a la percepción natural, sino que construye un inédito orden de imágenes (la imagen cinematográfica propiamente³⁶), debe aceptar, sin embargo, que este nuevo orden tendría a su vez que ser “percibido” (visto, oído, etc.), pues de otra manera ¿cómo accederíamos a él? En todo caso, se debe decir que el cine instaura una nueva forma de percepción, algo que es perfectamente congruente con el pensamiento de Merleau-Ponty, pues según él la “percepción originaria” (“natural”) no sería nada en particular sino la inauguración de todas las posibilidades del “percibir”. Refiriéndose a la pintura (pero extensible a otras artes y a técnicas y estilos específicos), señala Merleau-Ponty que la perspectiva de los clásicos “es una de las maneras inventadas por el hombre de proyectar ante él el mundo percibido, y no su calco. Es una interpretación facultativa de la visión espontánea, no porque el mundo percibido desmienta sus leyes e imponga otras, sino porque no exige ninguna y porque no es del orden de las leyes”.³⁷ El mundo de la percepción está signado por la indeterminación, la virtualidad, la apertura, ¿cómo podría identificársele con una forma fija, legaliforme, con una modalidad “natural”? El mismo argumento que Merleau-Ponty usó contra la desacreditación de los sentidos y de la percepción sensible por parte de Descartes³⁸, se puede generalizar a toda posición formalista o estructuralista: sólo podemos señalar que “una” percepción es errónea (o “natural”) porque la sustituimos por una nueva percepción, que consideramos correcta (o “constructiva”, o “creativa”, etc.). El mundo perceptivo es el Acontecimiento originario, es el Ser mismo, incluso es “lo que está en el fondo del Ser”. Así lo precisa posteriormente Merleau-Ponty en una nota de trabajo de *Lo visible y lo invisible*:

El mundo perceptivo ‘amorfo’ del que hablaba a propósito de la pintura –recurso perpetuo para rehacer la pintura– que no contiene ningún modo de expresión y, sin embargo los reclama y los exige todos, y suscita con cada pintor un nuevo esfuerzo de expresión – este mundo perceptivo está en el fondo del Ser en el sentido en que dice Heidegger que es más que toda pintura, que toda palabra, que toda ‘actitud’, y que,

³⁴ Siempre malentendida, como se ve en la discusión que sigue a la presentación de Merleau-Ponty del trabajo “La primacía de la percepción y sus consecuencias filosóficas” (cf. Merleau-Ponty, “Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques”, en *Bulletin de la Société française de philosophie*, tome XLI, no. 4, octobre-décembre 1947).

³⁵ Gilles Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*, tr. Irene Agoff, Barcelona, Paidós, 1984, p. 88.

³⁶ La condición, la novedad del cine respecto a la ‘percepción natural’ consiste en que en él no hay ya un sujeto articulador ni un horizonte de mundo articulado en torno a él. “Por más que el cine nos acerque o nos aleje de las cosas, y nos haga girar alrededor de ellas, él suprime el anclaje del sujeto tanto como el horizonte del mundo, hasta el punto de sustituir las condiciones de la percepción natural por un saber implícito y una intencionalidad segunda. El cine no se confunde con las otras artes, que apuntan más bien a un irreal a través del mundo, sino que hace del mundo mismo un irreal o un relato: con el cine, el mundo pasa a ser su propia imagen, no es que una imagen se convierta en mundo” (Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp. 88-89).

³⁷ Merleau-Ponty, “El lenguaje indirecto y las voces del silencio”, en *Id.*, *Signos, op. cit.*, p. 59.

³⁸ Cf. Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, *op. cit.* Ver apartado sobre “El cogito”, p. 379 y ss.

captado por la filosofía en su universalidad, aparece como conteniendo cuanto pueda decirse nunca, pero dejándonos la tarea de crearlo (Proust): es el *λόγος ἐνδιάθετος* que reclama el *λόγος προφορικός*³⁹.

Todo lo anterior sería extensible a la corporalidad (el ser de la corporalidad como un ser de relaciones), a la Visibilidad (como un entramado de visible e invisible) y a la Carne misma –el nombre de todos los entramados y campos ontológicos. Ciertamente, el compromiso fenomenológico de Merleau-Ponty le impele a pensar siempre, por más lejos que se pueda ir, por más aventuras de la creatividad filosófica (deleuziana), desde, o en referencia a, el plano de lo “sensible”, como anticipación o presentificación de todo lo que pueda ser el caso (por ende, aún como presentificación de una no-presentificación, según los términos de las notas de *Lo visible y lo invisible*⁴⁰). No se trata de mantener a como dé lugar un referente o un fundamento, se trata simplemente de ser fieles a lo que hay y a lo que somos.

El pliegue y el quiasmo. Relaciones y diferencias

Parece entonces que las semejanzas entre Merleau-Ponty y Gilles Deleuze son más de las que el último estaba dispuesto a reconocer. Sin embargo, en un texto recientemente publicado, Deleuze expresa un reconocimiento esencial a la filosofía de Merleau-Ponty y particularmente a la relación entre ambos. Se trata de una nota fechada el 20 de enero de 1987 de una conferencia sobre Leibniz, en la cual Deleuze valora el aporte de Merleau-Ponty, ubicándose a sí mismo en la línea su concepción. Al igual que en los breves comentarios dedicados a Merleau-Ponty en su texto sobre Foucault, Deleuze se encuentra con el fenomenólogo en la búsqueda de una nueva comprensión de las relaciones entre lo exterior y lo interior (o el Afuera y el Adentro, es decir, lo objetivo y lo subjetivo). Deleuze subraya la ruptura o discontinuidad de Merleau-Ponty con Husserl respecto al tema de la intencionalidad: “No hay más que retomar un texto como *Lo visible y lo invisible*: él mismo lo dice: lo que va a reemplazar a la intencionalidad es el quiasmo, el entrelazo, esta especie de torsión mundo-sujeto”⁴¹. En otra parte precisa Deleuze su interpretación del movimiento de la reflexión merleau-pontiana: “La intencionalidad sigue produciéndose en un espacio euclidiano que le impide comprenderse a sí misma, y debe ser superada hacia otro espacio, ‘topológico’ que pone en contacto el Afuera y el Adentro, lo más lejano y lo más profundo”⁴². Sobre la línea del quiasmo, sobre esa “superación” que es a la vez “cumplimiento” absoluto de la “intencionalidad”, Deleuze despliega su perspectiva filosófica (aún la noción de “pliegue”, con la que reconstruye la estética del barroco y la filosofía de Leibniz, encuentra antecedentes en la obra de Merleau-Ponty⁴³). En fin, lo que está aquí en cuestión es la posibilidad de una comprensión del Ser que trascienda la filosofía de la conciencia y que, sin embargo, no vuelva

³⁹ Merleau-Ponty, *Lo visible...*, *op. cit.*, p. 206.

⁴⁰ “El ‘mundo invisible’: está dado originariamente como no-*Urpräsenzierbar*, como el otro está en su cuerpo *dado originariamente como ausente*, –como distanciamiento, como trascendencia”. Merleau-Ponty, *Op. cit.*, p. 222.

⁴¹ Gilles Deleuze, “Cours Vincennes – Saint Deins (20/01/1987)”, en *Chiasmi International*, 13, p. 175.

⁴² Gilles Deleuze, *Foucault*, tr. José Vázquez, México, Paidós, 1987, p. 144.

⁴³ “No soy, pues, en palabras, de Hegel, un ‘agujero en el ser’, sino un hueco, un pliegue que se ha hecho y puede deshacerse” (Merleau-Ponty, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 230). En toda la discusión con la concepción de la conciencia de Sartre –como “no ser”, como “agujero” o vacío puro–, expuesta en *Lo visible y lo invisible* (en el apartado “Interrogación y dialéctica”) Merleau-Ponty está oponiendo una idea de la conciencia como “pliegue”, con términos como “enrollarse”, “reversibilidad”, “quiasmo”, etc.

a un positivismo o permanezca en los términos de una ontología abstracta, a la manera de Heidegger. Habría que ir, quizá, más allá de la palabra Ser y poner la palabra “Vida”⁴⁴, la palabra Bergson⁴⁵.

Deleuze habla en distintos momentos de “la vida no orgánica de las cosas”, de una concepción no organicista de la vida, en fin, de ir más allá de la oposición entre vida y no-vida. Aboga, pues, por un “vitalismo” total, por un bergsonismo generalizado. Extrañas nociones deleuzianas como la de “cuerpo sin órganos” (CsO⁴⁶) pueden entenderse desde esta perspectiva sin mayor dificultad. Como la vida no sería posible sin la no-vida, en cuanto ésta proporciona sus condiciones y el ámbito donde aquella va a desplegarse, una *filosofía de la vida* permite aprehender la totalidad de lo existente más allá de toda postura estática y abstracta, mortal en última instancia. Ahora bien, la superación –condición de un vitalismo ontológico– de cualquier forma de organicismo, de vitalismo restringido –que reduce la vida al organismo o bien a una suerte de “energía” o impulso real-objetivo (concepción metafísica de la vida)– es aquello que Merleau-Ponty se encargó de preparar en la asunción y práctica de una fenomenología radical del “campo fenomenal”. El “influjo vital”, el *élan* vital bergsoniano no es ninguna entidad o entelequia trasmundana, es, simplemente, la “fuerza del fenómeno”, es decir, la “perceptibilidad” del Ser, el volverse del mundo fenómeno, figura, forma, paisaje, todo eso que emerge desde que un *viviente* se pone a actuar, ese devenir múltiple que lo trasciende y es capaz de llevarlo más allá de sí mismo, apuntando, pues, hacia “eso”, la *vida*, que quería, que quiere Deleuze. Como dice Judith Michalet: “Es esta diferencia entre *el viviente*, en tanto que centro de la línea que ha hecho bucle, y *la Vida*, en tanto que línea coextensiva al plano de inmanencia, lo que caracterizaría propiamente un aspecto de la filosofía deleuziana de la vida”⁴⁷.

Decíamos al principio que hay de Merleau-Ponty a Deleuze como un movimiento de relevo, como si el primero le pasara la estafeta al segundo: vamos de la conciencia al mundo, al Ser: ésa es la tarea. Arribamos primero a un Ser todavía antropomórfico, humano aunque ya no humanista, todavía correlato de las funciones subjetivo-corporales. Es necesario dar un salto para arribar, para pensar, captar y participar en las potencias no humanas de lo existente, en los flujos y devenires trasmundanos, supra-empíricos, en un plano propiamente trascendental, el plano de lo existente tal cual. Ahora bien, si este Ser, si esta vida no orgánica y no humana de las cosas, debe tener sentido como idea filosófica, si no ha de ser una nueva mistificación, entonces es necesario recordar el camino fenomenológico que en la suave y sostenida búsqueda de Merleau-Ponty llevó hasta ahí, es decir, hizo posible algo así como la desatada creatividad especulativa deleuziana. En síntesis: hay que caminar de Merleau-Ponty a Deleuze, pero luego volver sobre el camino andado, y en una reversibilidad permanente, en este continuo ir y venir, encontrar “una suerte de solaz y de reposo”.

⁴⁴ Cf. Alain Badiou, “De la vie comme nom de l’Être”, en: Rue Descartes. Collège International de Philosophie, *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, París, Press Universitaires de France, 1998, pp. 27-34. Ver también de A. Badiou, *Deleuze. ‘El clamor del ser’*, tr. Dardo Scavino, Buenos Aires, Manantial, 1997.

⁴⁵ Además de diversas remisiones al pensamiento de Bergson a lo largo de la obra de Deleuze, particularmente en sus textos sobre cine, ver el conciso pero inmejorable tratado que le dedicó. Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, tr. Luis Ferrero, Madrid, Cátedra, 1987.

⁴⁶ Cf. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, op. cit. Ver el apartado “28 de noviembre 1947 – ¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, pp. 155-173.

⁴⁷ Judith Michalet, “La chair comme ‘plissement du dehors’. La lecture deleuzienne du dernier Merleau-Ponty”, *Chiasmi international*, 13, p. 255.

Nuestra época necesita, ciertamente, mantener viva la actividad filosófica, y hacer posible a la vez un pensar filosófico capaz de atender al mundo real y estar a la altura de las exigencias y expectativas existentes. Merleau-Ponty y Gilles Deleuze nos ofrecen, en la integración compleja de sus proyectos filosóficos, la vía de un pensar que escapa al maleficio de toda filosofía desde sus orígenes: el de convertirse a sí misma en el fin de su propia tarea. Mientras que el concepto, el discurso, el sistema, todos los recursos del pensamiento, eran en principio “medios” para alcanzar la tarea de pensar el mundo y de saber vivir en él, de ampliar o intensificar las formas de nuestro propio vivir, de “abrirnos la conciencia”, de “abrirnos” más allá de la propia conciencia incluso, la filosofía acabó muchas veces convirtiendo el “medio” en el “fin”, y definiendo su tarea como la de construir una representación congruente del mundo, cerrada sobre sí misma y cerrada a “lo que hay”. Las filosofías de Merleau-Ponty y Deleuze son ejemplo de formas de pensamiento que han sabido poner la potencia del pensamiento al servicio de otra cosa, más allá de sí misma (la “a-filosofía” la llama Merleau-Ponty⁴⁸). Esto es lo que puede significar “vitalismo filosófico”, la fuente bergsoniana en la que, ineludiblemente y de un modo u otro, bebieron ambos filósofos, y de las que nuestro tiempo requeriría volver a beber. Por detrás de Wittgenstein, Heidegger, Husserl o Sartre: Henri Bergson, el filósofo de la vida, el pensador de una metafísica que no nos niega ni tampoco niega la fuerza, la potencia de lo existente, el poder de la inmanencia. Esta forma de pensar es quizá lo que nuestro tiempo necesita, al menos para lograr mantener todavía *vivos* algunos de sus ánimos fundamentales. Pues “una vida” –cualquiera, en cualquier parte– contiene todo el secreto y el sentido de la posibilidad del pensar:

De la pura inmanencia diremos que es UNA VIDA y nada más. No es inmanente a la vida, sino la inmanencia que no está en otra cosa y que es ella misma una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia y beatitud completa⁴⁹.

⁴⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours. 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 275.

⁴⁹ Gilles Deleuze, “La inmanencia: una vida”, *Op. cit.*, p. 348.